# إشكالية العقل والنص عند الفلاسفة الإسلاميين


أ. عبد المـجيد ميسالتي
جامعة قسنطينة 2



**الملخص**:

كان فلاسفة الإسلام في غالبيتهم يحاولون إيجاد نسبة بين المعقول والمنقول، إيمانا منهم في أن يبقى للنص مقامه المرجعي، وللعقل مقامه المعرفي. ومنه فإنَّ "ابن سينا"يركز على ثلاثة عناصر أساسية لتفسير النص وهي: اللغة، والفلسفة، والتصوف. ذلك أنّ اللغة وسيلة إلى العلم بمنطوق القرآن. وأن يرجع إلى الفلسفة لأنَ التأويل غايته الكشف عن كل ما يتعلق بالله ذاتا وصفاتا وأفعالا. وألاّ يكتفي بالأدلة النقلية بل يتعداها إلى البراهين القياسية العقلية. ولكون العلوم اللغوية والفلسفة ناقصة وجب تفادي هذا النقص بالعلم اللدني الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري. غير أنّ المنهج الرشدي يقوم على أربعة عناصر أساسية كانت بمثابة أدوات لفهم النص وهي: اللغة كأداة لفهم النص، العلم بالمقاصد، العلم بقانون التأويل لأنّ النص القرآني في معظمه سيق مساق المجاز، الحكمة والمقصود بها الفلسفة.

**Abstract** :

A summary about the problematic of the transfer and the brain at the Islamic philosophers

the most of the Islamic philosophers were trying to find rate transferred and the reasonable, in the faith that the text keeps its returned situation and the brain (mind) it's in formations situation . from that “ ibn sina” focus on three basic factors to explain the text: those are : the language, the philosophy, and the Sufism . that this means of knowledge.

By statement of Quran and return to philosophy because the aim of the explanation (or interpretation) is to reveal of all what has relation with god : self, characteristics and acts, or he will be satisfied with the transportation evidences n but go

further to the logical proofs, because of the language sciences and the incomplete philosophy should be necessary to avoid this leak by the god (لدني) sciences which occurs with no means between soul and god (الباري)

otherwise, the رشدي approach is based on four factors they were like tooks to understand the text, those are : language to understand the text, science by intentions, science by the law of interpretation, because most of quranic text preceded the figurative progress, wisdom (it mean philosophy).

**مقدمة:**

كانت الفلسفة في القرون الوسطى، - أو كما تسمى بالفلسفة المدرسية -خادمة للدين، بحيث كان السؤال الأكثر شيوعا وتناولا آنذاك هو: ما علاقة الفلسفة بالدين؟ لذلك رأى "هيغل" (1770، 1831) أنّ الفلسفة في القرون الوسطى لم تكن إلاّ لاهوتا ولم يكن اللاهوت إلاّ فلسفة. ومنه حاول الفلاسفة أنْ يفلسفوا الدين، كما حاول بعض علماء الدين ورجاله أنْ يصبغوا الفلسفة بطابع ديني. فكان فلاسفة الإسلام في غالبيتهم يحاولون إيجاد نسبة بين المعقول والمنقول، إيماناً منهم في أن يبقى للنص مقامه المرجعي، وللعقل مقامه المعرفي. ومن هنا أخذوا يُعمِلون عقولهم في محاولة ربط الفكر الديني بالفكر الفلسفي، بما تقوم به الأدلة على صحة هذا الربط، الذي لا يكون إلاّ بالتأويل من حيث هو نظر في النص بالعقل، فيمكّن المؤول من شحذ ملكة العقل، وإعادة الاعتبار للاستنباط.

ولأننا لا نستطيع الإلمام في هذا البحث بكل ما أنتجه الفلاسفة المسلمون في هذه القضية الشائكة التي تتعقد كل يوم، والشيء نفسه بالنسبة لموضوع العقل والنص والعلاقة بينهما، ذلك أن إشكالية الفلسفة والدين ليست هي نفسها إشكالية العقل والنص، فكلما زاد اهتمام الفلاسفة بالعلاقة بينهما ـ العقل والنص ـ تأشكل وتشعب الموضوع أكثر. ولصعوبة المهمة، من جهة، وكونها تحتاج إلى متسع من الوقتٍ، من جهة أخرى، فإنني

اقتصرت على فيلسوفين هما: "ابن سينا" من المشرق الإسلامي، و"ابن رشد" من المغرب الإسلامي. وهذا لِما ذهب إليه بعض الباحثين إلى القول أنّ "ابن سينا" كان أفضل فيلسوف إسلامي قد نجح في التوفيق بين العقل والنقل، بل كان "ابن سينا"، حسب رأيهم، آخر فيلسوف إسلامي قد تطرق لهذه الإشكالية بكيفية أوضح، ولم يدرِ هؤلاء أنّ هذه الإشكالية قد أخذت على يد "ابن رشد" شكلا أفضل دقة ووضوح، من خلال كتبه الثلاثة التي تعالج نفس الموضوع والمتمثلة في "تهافت التهافت" و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " و"فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال". وتأتي ضرورة وأهمية هذه الكتب، ومن ثمة عملية التوفيق، بعد الأحكام القاسية التي أصدرها "أبو حامد الغزالي" وتكفيره وتبديعه للفلاسفة خاصة "الفارابي" و"ابن سينا"، في كتبه: "تهافت الفلاسفة" و"مقاصد الفلاسفة "والمنقذ من الضلال". واستناداً لما سبق يمكن أن نَطرح الإشكالية كما يلي: كيف عالج "ابن سينا" و"ابن رشد" العلاقة بين العقل والنص وكيف نظرا إلى التأويل باعتباره قراءة عقلية للنص؟

**1- إشكالية النص والعقل عند "ابن سينا":**

إنّ مصطلح النص الذي يستعمله "ابن سينا" في حديثه عن القرآن هو النص الواضح الذي لا يقبل تأويلاً أو كما سمّاه بعض علماء الأصول النص الجلي[1] أي النص الذي يحتوي على آيات بيّنات مثل قوله تعالى في صوم التمتع: ﴿...فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ...﴾[2]. والقرآن حسب رأي "ابن سينا" الموجود في المصحف هو: «أقاويل إلهية مسموعة»[3]معقولة، موحى بها إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلّم –.ومادام القرآن كذلك . أي إلهي المصدر . فهو فعل من أفعال الله، ولذلك لا يمكن حصره تحت حد الزمان، ومنه يصبح الجدال الدائر بين المعتزلة والأشاعرة حول قدم العالم أو حدوثه لا يؤدي إلى جدل عقيم، فحسب، بل يفضي إلى تلبيس فهم النص. ولكن كيف تعامل "ابن سينا" مع النص . القرآن خاصة . أو كيف كان يفسر آياته؟

يمكن للنص التالي أن يجيب عن هذا السؤال، إذْ يقول "ابن سينا": «يجب على المفسر أن ينظر في القرآن من وِجهة اللغة، ومن وجهة الاستعارة، ومن وجهة تركيب اللفظ، ومن وجهة مراتب النحو، ومن وجهة عادة العرب، ومن وجهة الحكماء، ومن وجهة كلام المتصوفة، حتى يقرب تفسيره إلى التحقيق. ولو اقتصر على وجه واحد واقتنع في البيان بفن واحد، لا يخرج عن عهدة البيان، وتتوجه عليه حجة الإيمان وقراءة القرآن»[4]. نستخلص من النص أن "ابن سينا" يركز على ثلاثة عناصر أساسية لتفسير النص وهي: اللغة، والفلسفة، والتصوف. ذلك أنّ اللغة وسيلة إلى العلم بمنطوق القرآن لهذا دعا "ابن سينا"

---

[1]- محمد علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، دار الفكر بيروت، لبنان ط1، سنة 1992، ص172

[2]- سورة البقرة، الآية 196.

[3]- ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، تح ميشال مرمورة، دار النهار للنشر، السلسلة، الدراسات والنصوص الفلسفية، بيروت، لبنان، ط2، 1991، ص119.

[4]- ابن سينا، رسالة العلم اللدني، ضمن كتاب حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص 192.

المفسرين إلى التعمق في النحو والصرف والإعراب[5]. كما يجب على المفسر أن يرجع إلى الفلسفة لأنَ التأويل غايته الكشف عن كل ما يتعلق بالله ذاتا وصفاتا وأفعالا لذلك وجب على المؤول لكي يقيم الحجج المقنعة ألاّ يكتفي بالأدلة النقلية بل يتعداها إلى البراهين القياسية العقلية.

وهنا تكمن العلاقة بين النص والعقل من خلال الاستعانة باللغة. ولكون العلوم اللغوية والفلسفة ناقصة وجب تفادي هذا النقص بالعلم اللدني الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري – عز وجل –. وإنما هو كالضوء عن سراج الغيب يقع على القلب صاف فارغ لطيف. فإذا أراد الله بعبد خيرا، رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس الكلي الذي هو اللوح، فيظهر منها أسرار تلك المكونات، وينتقش فيها معاني تلك المكونات، فتعبر النفس عنها كما تشاء... وحقيقة الحكمة تُنال من العلم اللدني[6].

ولما كانت كلمات الصوفية، كما يرى "ابن سينا"، نابعة من اللوح المحفوظ كانت كافية أن يعتمد عليها المفسرون فيوحدوا التفاسير ويتجنبوا التناقضات فيما بينهم. وبذلك يتجاوز المفسرون في هذه الحالة العقل الجزئي مستعينين بالعقل الكلي الذي لا يدركه ولا يستعمله إلاّ العارفين من الصوفية. ومعنى هذا أنّ القرآن لا يمكن لأحد أن يفسره إلاّ إذا كان فقيها في اللغة، فيلسوفا أو مُطلعا على مقولات الفلاسفة باعتبارهم ذوي عقول راجحة، وثالثا ذا بعد صوفي حتى يستطيع أن يصل إلى الحقائق المطلقة. وهذا ما يؤيده فيه "ابن عربي"، و"على حرب" الذي يقول: «ولما كان الصوفية هم الذين اختصّوا بالتأويل والغوص في الباطن أكثر من غيرهم من الفرق، فإن العرفان الصوفي يمثل في نظرنا المنهج التأويلي بامتياز، فمع العرفان بما هو تأويل يتقاطع البيان والبرهان والحدس والاستدلال والوحي والنظر، وبه يتصالح الرمزي والواقعي، ويطل الظاهر على الباطن، ويظهر الحق في الحقائق»[7].

---

[5]– م ن، ص 119.

[6]– ابن سينا، رسالة العلم اللدني، ص ص 198-199.

[7] – علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص14

وكنموذج من التأويل عند "ابن سينا" للنص القرآني يأخذ سورة الإخلاص إذ هي دالة على سبيل التعرض والإيماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات الله تعالى. ولكون السورة مختصرة ومشحونة بالرمز والإيماء وجب –كما يرى "ابن سينا" – تدخل عقل المؤول من أجل اختراق ظاهر اللفظ القرآني للحصول على المعاني المقصودة. فلفظ "هو" من الآية الأولى من هذه السورة: قل هو الله أحد يعني: «"الهو": المطلق الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره، بل كل ما عداه –أي الله – موقوف عليه، فإنّ كل ما كان هويته مستفادة من غيره، فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو. وكل ما كان "هويته" لذاته، فسواء اعتبر أم لم يعتبر، هو هو. لكن كل ممكن فوجوده من غيره، وكل ما كان وجوده من غيره فخصوصية وجوده من غيره، وذلك يكون هو الهوية. فإذا كل ممكن "فهويته" من غيره، فالذي يكون "هويته " لذاته هو واجب الوجود. وأيضا فكل ماهيته مغايرة لوجوده كان وجوده من غيره، فلا تكون"هويته"ماهيته، فلا يكون هوهو لذاته، لكن المبدأ الأول هوهو لذاته، فإذا وجوده عين "ماهيته"»[8]. نلاحظ أن تأويل لفظ "هو" كان ذا طابع فلسفي بحت استعمل فيها مصطلحات أرسطية خالصة كالوجود والماهية وواجب الوجود والهوية...الخ. فالله مادام جوهر، فإنّ ما عداه تكون أعراض بالنسبة له، وعليه فالله بلغة المنطق لا يحمل على غيره – ما دام جوهراً – ويحمل سائر الموجودات عليه لأنها أعراض.

ويمكننا أن نقدم نموذجا ثانيا يبين مذهب "ابن سينا" العقلاني في النص من خلال تفسيره الآية الخامسة والثلاثين من سورة النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَو لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[9] وقد شرحها في كتابه "الإشارات والتنبيهات" كما يلي:

---

[8]– ابن سينا، تفسير سورة الإخلاص، ضمن كتاب حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، م س، ص 106.

[9]– سورة النور، الآية 35.

- المشكاة: تشبه العقل الهيولاني.[10] لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور.

. الزجاجة: مثل العقل بالملكة[11]، لها القابلية للإنارة كونها شفافة.

. الشجرة الزيتونة: كالفكرة لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها.

. الزيت: كالحدس لأنه أقرب إلى الفكرة.

. يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار: يشبه القوة القدسية، لأنها تكاد تعقل بالعقل، لو لم يوجد شيء يخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل[12]

. نور على نور: يمثل العقل المستفاد[13]، لأن الصور المعقولة نور، والنفس القابلة لها نور كذلك.

. المصباح: وهو العقل بالفعل[14]. لأنه ينير بذاته ولا يحتاج إلى اكتساب نور من طرف آخر[15].

ونجد ابن سينا يدافع عن رأييه في قضية البعث، وكيف تبعث النفوس لا الأجساد، بالحجج العقلية والنقلية معا. فأما حجته النقلية فهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾[16].

---

[10]- هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو مرادف للعقل بالقوة، والذي يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيء بالفعل، جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 1، 1982، ص85

[11] - وهو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات، م ن، ص85.

[12] - أثر أرسطو واضح على ابن سينا دون تعليق.

[13]- وهو أن تكون النظريات حاضرة عند العقل لا تغيب عنه، (جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، ص[86]).

[14]- وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد، لكنها لا تشاهدها بالفعل، (م ن، ص85).

[15] - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، الطبيعيات، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1994، ص ص، 364، 392

[16] - سورة الفجر، الآية: 27 -30.

فالمقصود في هذا الخطاب الإلهي هو النفس لا الجسد. أما حجته العقلية فهي: «أما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه، فمستحيل وإلاّ لأقتضى كل مزاج نفسا نقيضا إليه، وقارنتها النفس المستنسخة، فكان لحيوان واحد نفسان، ثم ليس يجب أن يتصل بكل فناء كون. ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام، عدد ما يقارنها من النفوس. ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة، تستحق بدنا واحدا، فتتصل به أو تتدافع عنه متمانعة»[17] يعني سيكون للجسد الواحد نفسان وهذا أمر مستحيل.

ولهذا يؤول "ابن سينا" الآيات الموحية بالحشر الجسدي من أجل صرفها عن ظاهرها إلى باطنها ويعتبرها آيات تحاول تقريب الصورة في أذهاننا عن طريق استخدام التمثيلات المقربة للإفهام وفي هذا يقول: «كيف يكون وجود شيء حجة على وجود شيء آخر، ولو لم يكن الشيء الآخر على الحالة المفروضة لكان الشيء الأول على حاله»[18].

ينتقي "ابن سينا" الحجج وفي عمله يسعى لتبرير اعتقاداته وله كل الحق في ذلك، لكن يبدو لي أنه يقع في تناقض صارخ، إذ يعتمد على ظاهر الآيات لتأكيد حشر النفوس فقط دون الأجساد، وفي المقابل يتعامل مع الآيات الموحية بالتجسيد على قاعدة التأويل من أجل إبعادها عن ظاهرها إلى مضمونها أومن ظاهرية النص إلى جوهرية الفكرة[19]. أما الاستحالة التي يتحدث عنها "ابن سينا" في جمع نفسين في جسم واحدة يوم الحشر فهي من الوجهة الفلسفية تعتبر مصادرة والمصادرة لا تلزم إلا صاحبها فهو يفترض فرضية ويصدقها في نفس الوقت. ومن الوجهة الدينية، الله قادر وقدرته مطلقة ومادامت كذلك، بإمكانه أن يعيد النفس ذاتها دون اللجوء إلى خلق نفس جديدة. وهو القائل تعالى:

---

[17] – ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الثامن من القسم الرابع، التصوف، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط، 1994، ص ص779-781.

18- ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر الميعاد، تح الدكتور سليمان دنيا، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط01، 1949م، ص50-51.

[19]- ربما يرى طرف آخر أنّ هذا ليس تناقضا فابن سينا يعمل في نسقية واضحة. والحال نفسه لدى كل الفلاسفة وعلماء الكلام على اختلاف مذاهبهم.

﴿...كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[20]. كما أن الاستحالة تعترض الإنسان الناقص المحدود أمّا أن نسحبها على الله فهو إنقاص من قدرته المطلقة وتحديد لإرادته ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[21].

إذن ما علاقة العقل والنص من جهة والواقع من جهة أخرى عند "ابن سينا"؟ يمكننا أن نتعرف على هذه العلاقة من خلال تحليل مسألة موقع التكليف بين العقل والنص والواقع. فمادام التكليف عند "ابن سينا" عمليا يتمثل في تأهيل الفرد من أجل أن يتحمل مسؤولية وجوده وفق مقصد الصلاح، فلا يهتم "ابن سينا" بالجهة التي توجب التكليف أهو النص أم العقل؟ رغم أنه وفي كثير من نصوصه يعتبر التكليف الحق هو ما ارتبط فيه العقل بالشرع ارتباط تكامل[22]. ودليله في ذلك أننا لا نجد شرعا إذا غاب العقل ولذلك كلف الإنسان دون الحيوان وهو الذي خص بالخطاب والثواب والعقاب والأمر والنهي. ومادام الإنسان كلف لأنه عاقل، وهو بعقله يدرك خطاب التكليف، ويعرف أنه لا يتناقض والحكمة، إذن عندما يصل الإنسان إلى هذا المستوى سيتأكد أن التكليف يمكن حصوله بالعقل والشرع معا[23].

أما علاقة التكليف بالواقع فيمكن تلخيصها في سؤالين أساسيين:

1- ماذا نعرف دينيًا؟ "الله، الملائكة، الآخرة، عذاب القبر، الجنة، النار، البعث..." وهذا السؤال حاول علماء أصول الدين البحث فيه.

2- ماذا نعمل وفق ما يقتضيه الدين؟ "المعاملات، العبادات، السلوك القويم..." وهذا السؤال حاول علماء أصول الفقه التكفل به. وهنا نتساءل لماذا لم يخرج "ابن سينا" عن النسق الأصولي المتعارف عليه؟ والجواب لا يخرج عن هذين الاحتمالين:

---

20- سورة الأنبياء، جزء من الآية 104.

21- سورة يس، الآية 82.

22- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، م س، ص، ص 152، 166، 172.

23- ابن سينا، رسالة في سر الصلاة، ضمن كتاب حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، م س، ص207.

1- يمكن أن يكون "ابن سينا" لا يريد إثارة حفيظة العلماء عليه لأن إثارتهم ستجلب له غضب السلطان نتيجة العلاقة الحميمة القائمة بين العلماء والسلطة.

2- ربما تعود إلى الروح الصوفية التي يتحلى بها الشيخ الرئيس والتي لا تدفعه إلى إصلاح الواقع أو تغييره.

**2- إشكالية النص والعقل عند "ابن رشد"**: بعد تعرفنا على موقف "ابن سينا" من العقل والنص والعلاقة بينهما. تُرى كيف نظر "ابن رشد" إلى المشكلة، وبتعبير آخر، ما هو مفهوم النص عند "ابن رشد"، وكيف تعامل معه، وما هي مكانته بالنسبة للعقل؟ إنّ القرآن عند "ابن رشد" كلام الله وهو معان قديمة قائمة بذاته تعالى[24]. تصل إلى الرسل بوسائط مختلفة وتبلغنا نحن بألفاظ عربية تدل عليها. ومنه فإنّ القرآن ليس بمخلوق كما يدعي المعتزلة. وهو يرى أن القول بقدم العالم أو بحدوثه وخلقه هو تشعيب من المعتزلة والأشاعرة على حدٍ سواء. وفي هذا يقول "ابن رشد": «ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يفصل الأمر، قال إنّ القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق، والحق هو الجمع بينهما»[25]. هنا نلاحظ تطابقا بين رأي "ابن رشد" و"ابن سينا" في الحكم بالسلب على المعتزلة والأشاعرة حول مسألة تحيين أو تأزيل القرآن.

وبعد معرفتنا لمفهوم النص عند "ابن رشد"، تُرى ما هو المنهج الذي اتبعه في معالجة النصوص والاستنباط منها؟ إن تأليفه لكتاب "مناهج الأدلة في عقائد الملة" لم يكن لشيء إلا ليبين فيه أنّ غياب المناهج القويمة كان سببا أساسيا في الفُرقة بين الفرق الإسلامية.

**الأدوات الأساسية لفهم النص عند ابن رشد:**

لقد وضع ابن رشد منهجا يقوم على أربعة عناصر أساسية كانت بمثابة أدوات لفهم النص وهي: اللغة، والعلم بالمقاصد، والعلم بقانون التأويل، والحكمة.

24- ابن رشد (أبو الوليد):، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتح محمود قاسم، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1964، ص ص 163_164

25- م ن، ص164.

1- اللغة هي: أداة لفهم النص لأنّ التأويل الصحيح يقتضي «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز»[26]. ولأن اللغة العربية على حد تعبير "ابن جني" (322هـ، 392هـ)[27] أكثر اللغات مجازا، ولأن القرآن نزل بهذه اللغة فمن دون شك سيقع فيه التجوز، أو كما قال "الشوكاني" (1173م، 1250م): «يقع فيه التجوز وقوعا كثيرا بحيث لا يخفى إلاّ على من لا يفرق بين الحقيقة والمجاز»[28]. ولهذا فدعوة "ابن رشد" على التفقه في اللغة وعلم المجاز هي دعوة منطقية تنسجم مع منهجه. والمجاز يدرك بالعقل، أو كما قال علماء البيان: «أنّ الفصاحة تدرك بالعقل لا بالسمع»[29]. وهذا ما يبين أنّ "ابن رشد" يربط بين اللغة والحكمة، وبين الأسلوب والعقل، فيكون المجاز دافعا لتأويل النص. وفي هذا السياق يقول "ابن رشد": «ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها»[30].

2- العلم بالمقاصد هو: أن النص يدعونا كذلك إلى التدبر في مقاصده الكبرى، وأوّلها: اهتمام القرآن بمراعاة مدارك الإفهام كون البشر متفاوتون في القدرات العقلية، لذلك كان الخطاب الإلهي يحتوي على طرق التصديق الثلاثة: البرهانية، والجدلية والخطابية. وفي هذا المعنى يقول "ابن رشد": «...أعني من قبل أنهم لم يعرفوا أيُ الطرق هي الطرق المشتركة للجميع، التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، وظنوا أنّ ذلك طريق واحد،

---

[26]- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتح محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 3، 1999 ص32.

27- "بن جني" أبو الفتح الموصلي، النحوي، فقيه في اللغة، له مصنفات عديدة منها، كتاب الخصائص، سر الصناعة..."بطرس غالي دائرة المعارف الإسلامية، مجلد 1 ص463"

[28]- محمد علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تح الحق من علم الأصول، ص23.

[29]- عبد القادر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان "د-ط"،"د،ت"، ص311.

[30]- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتح محمد عمارة، م س، ص33.

فأخطئوا مقصِد الشارع، وضلّوا وأضلوا»[31]. وعليه يجب على المؤوِل أن يراعي هذا المقصد وإلاّ وقع في خلط بين ما هو نص أصلي واستنباط اجتهادي. فيتهم الناس بعدم الفهم أو الكفر. ويعتقد أنّ ما وصل إليه عين الحقيقة، ولكن في الأصل كما يقول "ابن رشد": «هي أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة»[32]. أما المقصد الثاني هو: دعوة النص إلى استعمال النظر العقلي، الذي يؤدي بنا إلى تحصيل العلم بالله وبمخلوقاته كلها. ولهذا اعتبر "ابن رشد" أن تأويلات الأشاعرة والفرق الحشوية أو النصية كانت مُقصِّرة عن مقصود الشرع. «وذلك أنه يظهر، من غير ما آية من كتاب الله تعالى، أنّه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود البارئ سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها فيها»[33].

فيما يخص المقصد الثالث هو: أنّ النص يدعونا ليس إلى التعرف على الوجود ولا إلى دراسته كموضوع محسوس بل إلى معرفة الغاية من وجوده، وهنا يحقق المؤوِل غرضين، يكمن الغرض الأول في فهم معنى القدرة الإلهية، أما الغرض الثاني فهو الاستعانة بها في رد شبهات من يقول بعبثية الوجود. والمقصد الرابع للنص: فيتمثل في المحافظة على صحة النفس المسماة بالتقوى. وقد دعانا الله في كتابه إلى طلبها بالأفعال الشرعية في آيات كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[34]، وقوله تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ﴾[35]وقال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[36] وغيرها من الآيات التي تدعونا إلى طلب صحة النفس المسماة بالتقوى أو المحافظة عليها. ويترتب عن عدم معرفة مقاصد النص تأويلا يفصل النص عن الواقع لأنّ الأوامر والنواهي مرتبطة بمقاصدها.

31 – ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتح محمد عمارة، ص64.

32 – ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، م س، ص 133.

33 – م ن، ص 134.

34 – سورة البقرة، الآية 183.

35 – سورة الحج، الآية 37.

36 – سورة العنكبوت، الآية 45.

3- العلم بقانون التأويل: دعا "ابن رشد" إلى اعتبار علم المجاز من أدوات المنهج لأنّ النص القرآني في معظمه سيق مساق المجاز، ولذلك لا يمكن للمُؤوِلِ أن يفهم النص إلاّ إذا عرف قوانين علم المجاز وقانون التأويل. لهذا لاحظ "ابن رشد" أن فساد التأويل نتج «لما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم، اضطرب الأمر فيها، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا»[37]. وحسب "ابن رشد" فإنّ المؤوِل إذا علم بقانون التأويل ابتعد عن الوقوع في فساد التأويل.

4- الحكمة: الأداة الرابعة التي اعتبرها "ابن رشد" عنصرا من عناصر تأويل النص ومن ثمة فهمه، هي الحكمة والمقصود بها الفلسفة كما كانت معروفة عند اليونان وتعني عند "ابن رشد" «النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»[38]. إنّ هذا الهدف الذي تحققه الفلسفة، يتماشى والمقصد الثالث السابق الذكر والمتمثل في معرفة الوجود والغاية منه. وهنا يقول "ابن رشد": «فأمّا أنَّ الشَّرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلّب معرفتها به، فذلك بيِّنٌ في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[39]، وهذا نصٌّ على وجوب استعمال القياس العقليِّ، أو العقلي والشرعيِّ معا»[40]. إذن الاشتغال بالفلسفة وعلوم المنطق يقومان على دليل عقلي يوجبه، ويلزمنا به، وذلك أنه إذا كانت الفلسفة، بالتعريف، نظرا في الوجود ونظامه كدلالة على صانع الوجود "الله"، من جهة، وإذا كان الشرع يدعو إلى التفكير في الوجود كنظام دال على صانعه، من جهة ثانية، فإن ذلك يؤدي منطقيا إلى ضرورة القول بوجوب تعاطي الفلسفة والاشتغال بعلومها، وذلك مأمور به من طرف الشرع نفسه. هنا "ابن رشد" يستعمل قياس شرطي متصل يثبت فيه أنّ الاشتغال بالفلسفة والمنطق واجب شرعا.

---

37 - ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، م س، ص 251.

38 - ابن رشد، فصل المقال، دراسة وتح: محمد عمارة، م س، ص 22.

39 - سورة الحشر، الآية 2.

40 - ابن رشد، فصل المقال، دراسة وتح: محمد عمارة، م س، ص 22.

وبناء عليه فقد وجد "ابن رشد" لنفسه شرعية نصية جعلته يدافع عن الحكمة معتبرا إياها أداة مساعدة على التأويل. ومادامت كذلك طالب "ابن رشد" من المؤوِل أن يطلِع على الكتب الفلسفية للقدامى حتى وإن كانوا غير مسلمين وفي هذا يقول «وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشاركٍ في الملة، فإنّ الآلة التي تصح بها التذكية لا يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشاركٍ لنا في الملة أو غير مشاركٍ، إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك: من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام»[41].

قد يقول قائل كيف يمكن التوفيق بين الفلسفة ذات الأصل اليوناني الوثني والشريعة كوحي رباني قائمة على التوحيد؟ والجواب هو أن الضرر، ليس من جوهر الفلسفة، بل هو عرض لحقها من قبل الذين أساؤوا فهمها، وأساءوا فهم علاقتها بالشرع. فالمعرفة البرهانية، أي الفلسفة والمنطق، لا تخالف الشريعة من حيث الجوهر. وكلما ظهر هناك خلاف بين ما نطق به الشرع وما أدى إليه البرهان العقلي وجب تأويل الشرع لتحقيق توافقهما. فكما أن للفقيه الحق في استنباط الأحكام من الشرع، فإن للفلاسفة وأهل المنطق الحق في تأويل ظاهر الشرع ببراهينهم العقلية، في إطار توافق المعقول والمنقول، ودون الخروج عن القول بأن «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له». أو كما قال "ابن رشد": «إذا كانت هذه الشرائع حقا داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فأنَّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإنّ الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[42].

وعليه فـ"ابن رشد" ينظر للفلسفة على أنها وسيلة لتأويل وفهم النص وليست غاية في حد ذاتها، وأنها منهج وليست نظرية، إنها أداة تساهم في تكوين ملكة النظر البرهاني لدى المؤوِل، وتسمح له بأن يخترق الظاهر بحثا عن الباطن الذي هو مراد النص، فالظاهر فرض الجمهور والمؤول هو فرض العلماء، «ولا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله

41 – ابن رشد، فصل المقال، دراسة وتح محمد عمارة، م س،، ص 26.

42– ابن رشد، فصل المقال، تقديم وتعليق، أبوعمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،" د– ط"، 1982، ص34 .

للجمهور»[43]، وهذا هو الخطأ الجسيم الذي وقع فيه "أبو حامد الغزالي". فصفة الجسمية مثلا يجب «أن يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات لأن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيل ولا بمحسوس فهو عدم»[44]. وفي نفس السياق يقول أيضا "ابن رشد": «وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن. فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلى إلاّ لأهل البرهان»[45].

إذن فهو يقرر بأن التمثيل الحسي في شريعتنا جاء لكونه أتم إفهاما لعوام الناس وأكثر تحريكاً لنفوسهم اتجاه ما يرد في العالم الآخر أو الغيب، وذلك على خلاف التمثيل الروحي الذي هو أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ذلك العالم. استنادا لهذا الرأي فإن التمثيل بالأمور الحسية هو أفضل للجمهور من الكشف الصريح عن الحقيقة، لذا فان القرآن لحرصه على مصلحة البشر قد مثّل على السعادة والشقاوة بالأمور الحسية لتقريبها من أفهام الجمهور. ومن ثمة فقد حكم "ابن رشد" بضرورة تأويل ظاهر الآيات الواردة في النص الديني طبقاً لبراهين العقل الفلسفي، ولا يملك صاحب القياس الفقهي وحده الحق في ذلك، بل إن صاحب البرهان والمنطق، أي الفيلسوف، يملك كذلك هذا الحق، بل هو أجدر بممارسته.

غير أن "ابن رشد" يتمسك ببعض ظواهر النصوص الدينية، كالذي يظهر في كتابه "مناهج الأدلة في عقائد الملة " مثل: . وجود الله تعالى كصانع ومدبر للعالم، إذ اعتبر أن أوفى البراهين عليه هما دليلا الاختراع والعناية اللذان نبه عليهما القرآن الكريم في كثير من آياته التي تتعلق بدقة الخلق وغايته، وقد سبق ذكرها. فالوحدانية التي دلت عليها الآيات الثلاثة: ﴿لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[46]،

---

43 – ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، م س، ص133.

44 – م ن، ص171.

45 – ابن رشد، فصل المقال، دراسة وتح محمد عمارة، م س، ص46.

46 – سورة الأنبياء الآية 22.

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[47]، ﴿قُلْ لَو كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلا﴾[48].. وقد اعتبر "ابن رشد" هذه الآيات أساس جميع الأدلة الفلسفية على التوحيد. وطبقاً لظواهر بعض الآيات صرح بثبوت نسبة الجهة إلى الله، وقد استند إلى جملة من النصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[49]وقوله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾[50]، وقوله أيضا: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾[51]. وعليه فقد خالف "ابن رشد" جميع الفلاسفة، كما خالف تأويلات المعتزلة، وحمل الكثير من آيات الصفات على ظواهرها، ومن ذلك انه اعتبر إثبات الجهة واجباً بالشرع والعقل معاً، وان إبطال ذلك هو إبطال للشرائع كافة. كل هذا يبين تأرجح "ابن رشد" في تنازلاته الفلسفية للدفاع عن الوحي أحيانا، وكذلك تنازلاته الدينية للدفاع عن الفلسفة أحيانا أخرى.

إذن لا يصح القول بأن القياس البرهاني العقلي بدعة. وليس جائزا القول بتحريم الاشتغال بالفلسفة وعلوم المنطق، بدعوى مخالفتها للشرع. إذ أن مثل هذا القول يسيء للنسقين معا: نسق الحكمة ونسق الشريعة، كما يسيء فهم العلاقة الحقيقية بينهما، فـ"ابن رشد" لا يرى هناك تضاداً بين البرهان الفلسفي والنص الديني، إذ كلاهما عنده حق، ولابد أن يشهد أحدهما للآخر، «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأُخت الرضيعة...وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة»[52]. وحفاظا على ذلك يلزم النظر إليهما

47 – سورة المؤمنون، الآية 91.

48 ¯ سورة الإسراء، الآية 42.

49 – سورة الحاقة، الآية 17.

50 – سورة السجدة، الآية 5.

51 – سورة الملك، الآية 16.

52– ابن رشد، فصل المقال، تقديم وتعليق، أبو عمران الشيخ، وجلول البدوي، م س، ص64.

في جوهرهما وأصلهما، أي في فلسفة "أرسطو"(384ق م،322 ق م) بالنسبة للحكمة، وفي القرآن بالنسبة للشريعة، وذلك رفعا لما لحقهما من تأويلات أقلقت إدراك حقيقتهما وحقيقة العلاقة بينهما. لقد نتج سوء فهم الحكمة والشريعة والعلاقة بينهما عن التصريح بالتأويلات للجمهور، والحق أنه لا ينبغي مخاطبة الناس إلا بحسب مستوى إدراكهم، والذي يكون في مستوى الخطابة، أو يرتبط بمستوى التأويل الجدلي، أو يبلغ مستوى التأويل البرهاني اليقيني. ولا يمكن للجميع إدراك هذا التأويل الأخير القائم على القياس العقلي البرهاني، بل إن الخاصة وحدهم أقدر على ذلك، وهم أهل المنطق. وفعلاً إن الفلاسفة عنده – "ابن رشد" – هم القيّمون الحقيقيون على هذا النص، لذلك قيل أنّ "ابن رشد" يرى إمكانية أن يكون أفلاطون و"أرسطو" من الأنبياء الذين لم يقصصهم الله على نبيه محمد – صلى الله عليه وسلّم –.

وهذا ما يستوجب الإقرار بعملية تأويل النص عند معارضته للبرهان الفلسفي. وهي العملية التي رأى فيها أن تكون من اختصاص الفلاسفة دون غيرهم من أهل الكلام والحشوية والباطنية، وذلك باعتبارهم أصحاب القياس البرهاني من بين أشكاله، أحدها يفيد أهل الكلام، وهو الجدل، والآخر هو الخطابة التي اعتبرها من شأن الجمهور الغالب. وبهذا ينتقد "ابن رشد" تأويلات الفرق الكلامية مثل المعتزلة، والأشاعرة، وخاصة "الغزالي"، والفقيه "ابن الصلاح الشهرزوري" (577، 643هـ).

بناء على ما سبق ذكره يتضح لنا أنّ التأويل عند "ابن رشد" لا يكون إلاّ إذا كان قراءة عقلية للنص تتسم بالصرامة المنطقية فتكون بذلك وفق البرهان اليقيني بشروطه الأرسطية المتمثلة في البرهنة انطلاقا من استقراء الجزئيات للوصول إلى الكليات[53]. والعلم باللغة يمكننا من عدم تجاوز الكم اللغوي للنص، والعلم بقانون التأويل يساعدنا على حسن

---

53- يعني استقراء تام كما عرفه أرسطو، وعرّفه ابن سينا بقوله: «وهو الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها، وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها، وهو الاستقراء المشهور». (ابن سينا، النجاة، ترجمة وتح، عبد الرحمان عميرة، دار الجيل للنشر والطبع والتوزيع، لبنان، ط1، 1992، ص90).

التعامل مع المتشابه من النص، والإطلاع على الحكمة يسمح بتجاوز التعارض بين الظاهر والمراد أي بين النص والعقل. وفي هذا يقول "ابن رشد": «ونحن نقطع قطعا أنّ كل ما أدّى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرعِ، أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»[54]. أما العلم بالمقاصد فإنه يمكننا من عدم اختزال علاقة العقل بالنص في الحيز اللغوي المحض أي الظاهر المطلق.

**جدلية النص والعقل: من الفكر إلى الواقع:**

وحتى لا تبقى جدلية النص والعقل مجرد مسألة كلامية نظرية صرفة حاول "ابن رشد" أن يربطها بالواقع المعيش، لاسيما وأن هذا الواقع خاصة السياسي منه يسمح بذلك، علما أنّ أصحاب البلاط من دولة الموحدين تشجع على العلم وحتى الفلسفة[55]، بُغية الإصلاح والتجديد الذي لا يكون فيه التوفيق إلاّ من خلال الجمع بين هذه الأقطاب الثلاثة: النص، والعقل والواقع. وأي استبعاد لأحدهم سيعيق عجلة التطور أو عملية الإصلاح، ذلك أنه بتعطيلنا للنص سنعطل المرجع المؤسس للحضارة الإسلامية، وإبعادنا للعقل هو نفي للإنسان وللتطور العلمي، أمّا إذا تجاهلنا الواقع نكون قد جانبنا مقاصد النص التي تهدف إلى إصلاح أحوال الواقع، وجَعْلُ الواقع ثابتا وهو في الأصل متغير، فيؤدي إلى تنزيل مراد النصوص عليه تنزيلا آليا. ولتفادي هذه السيناريوهات الثلاث وجب:

54 – ابن رشد، فصل المقال، دراسة وتح: محمد عمارة، م س، ص33.

55– قيل أنّ أبا يعقوب يوسف بن عبد المؤمن قد طمح إلى تعلم الفلسفة، فجمع كثيرا من أجزائها. (عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1963، ص310). وقد كان والده عبد المؤمن أول حكام هذه الدولة، شغوفا بشتى أصناف المعرفة، دؤوبا على نشرها بين الناس. (عبد الله علام، الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 1، 1971، ص ص321، 324).

1- أن نثق في العقل: لأنه مناط التكليف «وإذا كان من شرط التكليف الاختيار، فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عَرَضَتْ له، إذا كان من أهل العلم معذورٌ.»[56] والاختيار لا يكون إلاّ بالعقل، والتكليف كان خاصا بالإنسان دون سواه.

وأنّ العقل أيضا أداة لقراءة النص خاصة إذا استوعب قانون التأويل ونمّى معارفه ومداركه بتحصيل العلوم وهنا إذا اتفق العقل مع منطوق النص أي حصول انسجام بين ظاهر النص والبرهان العقلي سيزيد في الثقة بالعقل والنص معا، أما إذا حدث اختلاف ظاهري بينهما . بين العقل وظاهر النص . فهو عرضي زائل بمجرد مراعاتنا لشروط البرهان العقلي وقانون التأويل العربي وإذا أبعدنا العقل فإننا بذلك نجعل النص دون محاور وبالتالي نعطله، وبالعقل أيضا يتم تحصيل العلم والإيمان لأنّ أول واجب مُوكل للإنسان في هذا الوجود هو أن يعرف الله تعالى عن طريق العقل. وقد يقول قائل إنّ "ابن رشد" عقلاني أكثر مما يجب، فنجيب بأنّ "ابن رشد" لم يكن كذلك بل يدعونا إلى:

2- الثقة بالنص: ليس لكونه صادرا عن المطلق، ولا لإعجازه فحسب، بل لما يحتويه من أبعاد معرفية، وجودية، واجتماعية. ففي البعد المعرفي أعطى النص قيمة سامية للعقل، ودعانا إلى التدبر والنظر والتنافس في تحصيل العلم الحق. وفي هذا السياق يقول "ابن رشد": «ينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق، والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخرويّ»[57]. وثقتنا بالنص في بعده الوجودي من منظور "ابن رشد"، تكمن في أن القرآن عندما ذكر الإنسان، اعتبره الكائن العاقل الواعي بأفعاله، «متى شاء الإنسان العالم أن يتصور بالعقل تصور وليس الأمر كذلك في الحس، أعني أنه ليس علينا أن نحس متى شئنا، بل متى حضرت المحسوسات فقط. فالعقل يفارق الحس في شيئين أحدهما أن الحس ينظر إلى الجزئية والعقل ينظر إلى

---

[56] - ابن رشد، فصل المقال، دراسة وتح: محمد عمارة، م س، ص44.

[57] - م ن، ص 45.

الكلية، وثانيهما أنّ العقل ينظر فيما هو موجود في النفس والحس فيما هو خارج عن النفس»[58].

ولما تحدث القرآن عن الطبيعة فإنه اعتبرها معقولة. ولم تكن الغاية من هذا الوجود ككل عبثية ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[59]، وإنما لأجل تحقيق مقاصد سبق ذكرها. أمّا دعوة "ابن رشد" إلى الثقة بالنص في بعده الاجتماعي نظرا لما يحتويه النص من سنن تنظم حياة أفراد المجتمع، كما أنّ هذه السنن تحقق مقصدا هاما يتمثل في حفظ مناعة العمران وتواصله. وقد وردت النصوص القرآنية المتعلقة بالجانب الاجتماعي على صورة كلية تسمح بأن يتدخل العقل في تنزيل النص على الواقع بما يمكن من النهوض بحل الأمة. والآيات الدالة على ما ذكرنا هي كل الآيات التي تنظم المعاملات المختلفة في المجتمع من مبادلات وبيوع وزواج...الخ.

3- مراعاة الواقع: ويعني قراءة نقدية له فتسمح لنا بإبراز العيوب وفي نفس الوقت تؤهلنا لاكتشاف شروط التقدم. وسبب فساد الواقع حسب رأي "ابن رشد" يعود إلى المحور المعرفي الذي به نتعامل مع الواقع، فهمًا وإنتاجًا، أو كما يقول "ابن رشد": «إنّ النفس مما تخلل هذه الشريعة، من الأهواء الفاسدة، والاعتقادات المحرّفة، في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك مَنْ ينسُب نفسه إلى الحكمة، فإنّ الأذيّة من الصديق هي أشدُّ من الأذيّة من العدو»[60]. وإلى هنا يتضح موقف "ابن رشد" من النص والعقل إذ يجب استثمار معارف الحكمة ومقاصد النص دون إغفال ملابسات الواقع.

**خاتمـــة:**

أعتقد أنّ قضية العقل والنقل في الفكر الإسلامي، يمكن أن تطرح طرحا صحيحا، إذا ما كانت داخل نسق عقائدي، يتناول بالتحليل قيمة وغاية ومنزلة ومهمة الإنسان في

---

58 - ابن رشد، فصل المقال، دراسة وتح محمد عمارة، م س،، ص 70.

59 - سورة المؤمنون، الآية 115.

60 - ابن رشد، فصل المقال، دراسة وتح: محمد عمارة، م س، ص66.

هذا الكون. إذ أن العقل أو النقل ليسا إلاّ وسيلتين لغاية واحدة وهي الحقيقة، وكل مَنْ حاول أن يجعل إحداهما وسيلة وثانيهما غاية. فلن يضيف إلاّ تأزيما للموضوع. فالعقلنة حينما تستجيب لحاجة النص تعمل على إقصاءه، والتيار النقلي عندما يتجاهل هذه الحاجة أو يضعها في حدود ضيقة يحوِّل النص إلى أداة لتجميد العقل وتجريده من طاقته الأصلية على الجدال والحوار. وهنا نتساءل أين نضع فيلسوفيْنا -"ابن سينا" و"ابن رشد" - في هذين الاتجاهين المتقابلين؟ إنّ ابن سينا لم يكن الفيلسوف الإسلامي الأول في تناول إشكالية العقل والنقل ولا الأخير باعتبار إن القضية لازالت تتوسع وتتعمق إلى يومنا هذا. وقد حاول "ابن سينا" أن يخضع موضوع العقل والنص إلى منهج الإشراق المعقلن، يعني منهج صوفي يعتمد على النظر ليوصله في النهاية إلى مقام العرفان. وكان النص الديني عنده حقل رموز وأسرار يحتاج في تأويلها إلى وهب وتجلٍّ وفيض. لكن "ابن رشد" كان له رأي آخر في موضوع العقل والنقل إذْ لاحظنا أنه أوكل هذا الأمر إلى أهل البرهان المتمرسين بحكمة أرسطو، وقد رأى أن التأويل جدير به الفلاسفة قبل الفقهاء، والذي به فقط يرفع التعارض بين الحكمة والشريعة، وبين العقل والنقل.